El islam

Gemelo y antagonista de Europa[1]

Aunque está en el centro de los apasionados debates de hoy en día, el islam como religión y cultura ha sido conocido y examinado desde su entrada en Europa en el año 711 a raíz de las conquistas árabes. Percibido en la Edad Media como un monoteísmo rival y, por tanto, peligroso, y su fundador como un falso profeta, el islam fascinó en cambio a los ilustrados, y Napoleón sería descrito por Goethe como «el nuevo Mahoma».

John Tolan

Nacido en Milwaukee (Estados Unidos) en 1959, es profesor de Historia en la Universidad de Nantes y miembro de la Academia Europæa. Sus investigaciones se centran en la historia de los contactos culturales y religiosos entre los mundos árabe y latino en la Edad Media.

♣♣♣

En 1916, las fuerzas militares de ocupación alemanas encerraron al historiador belga Henri Pirenne en un campo de detención. Cautivo, mientras la Gran Guerra desgarraba el continente, se sumergió en reflexiones sobre el nacimiento de Europa, que no situaba en la Grecia o Roma clásicas, sino mucho más cerca de su casa, en los dominios carolingios que se extendían sobre lo que entonces era Alemania, Francia y los Países Bajos. Y quien asistió a ese parto, si puede decirse así, el factor exterior que hizo posible tal nacimiento, fue el islam. Al transformar el mar Mediterráneo en un lago musulmán, al cortar el comercio de Europa del norte con el este y el sur, las conquistas islámicas habrían dado origen a la fundación de una nueva civilización en Europa del norte. Como escribió en 1922: «Sin el islam, el Imperio franco probablemente nunca hubiera existido, y Carlomagno, sin Mahoma, sería inconcebible».

Durante el siglo pasado, la tesis de Pirenne fue criticada, matizada y revisada: había exagerado la importancia del comercio entre el norte de Europa y el Mediterráneo oriental preislámico y subestimado los lazos persistentes entre la Europa latina y el mundo musulmán mediterráneo. Para algunos de sus colegas, la historia de la Europa medieval es, por el

[1] Texto publicado en francés con el título «L'Islam: le même et l'autre de l'Europe», en Étienne François *et al., Europa, notre histoire,* París: Les Arènes, 2017, pp. 387-404. Traducción de Daniel Gil-Benumeya para FUNCI.

contrario, la de la progresiva inclusión de la Europa latina en la ecúmene más amplia que tenía su centro en el Próximo Oriente y el Mediterráneo, una inclusión facilitada por los comerciantes italianos que actuaban en los puertos del Levante, por los eruditos que tradujeron y transmitieron el saber árabe al mundo latino, por los príncipes —tanto musulmanes como cristianos— que impusieron su dominio sobre poblaciones mixtas de judíos, cristianos y musulmanes.

Europa, al parecer, se convirtió en Europa en asociación con el islam y en oposición al mismo, concebido al mismo tiempo como una religión «abrahámica», cercana a la par que rival del cristianismo, y como una civilización capaz tanto de seducir como de repeler a los cristianos que la observaban, de cerca o de lejos. El islam ha estado presente en Europa desde que las tropas de Tāriq ibn Ziyād cruzaron el Estrecho de Gibraltar en el 711: los musulmanes vivieron en España hasta la expulsión de los moriscos en 1609, así como en Sicilia y la Italia del sur medievales. La expansión otomana por Europa en el siglo XIV llevó a los musulmanes a los Balcanes, donde siguen estando, a Albania, a Bosnia y a otros lugares. Su capital europea, Estambul, fue la sede del califato desde 1517 hasta 1924. En España, en Sicilia y en la Europa otomana, las élites musulmanas gobernaban sobre sociedades mixtas donde cristianos y judíos tenían el estatus de *dimmíes:* minorías protegidas, pero de segundo rango.

El islam proporcionaba así a algunos europeos un marco legal y religioso esencial, mientras que para otros representaba un monoteísmo rival y una civilización que parecía, según el caso, amenazadora o atractiva, exótica o familiar. Es este último aspecto el que nos gustaría analizar aquí: el islam como espejo de Europa.

Nombrar al islam

En árabe, *islām* significa «sumisión», y más precisamente «sumisión a la voluntad de Dios». Un musulmán *(muslim)* es una persona que se ha sometido a la voluntad divina. Pero estos términos no aparecieron en las lenguas europeas sino tardíamente: *islam* se usó en francés por primera vez en 1697 y en inglés en 1818. Encontramos la palabra francesa *musulman* a partir de mediados del siglo XVI y *moslim,* en inglés, en 1615. Anteriormente, las palabras que designaban a los musulmanes generalmente se referían a su origen étnico: *árabe, turco, persa, moro*. Pero los europeos medievales los llamaban con mucha frecuencia *ismaelitas* o *sarracenos.*

Según el Génesis, Ismael era el hijo mayor de Abraham, nacido de Agar, esclava de Sara, que a su vez era esposa de Abraham. El ángel del Señor que anunció a Agar el nacimiento de su hijo, le advirtió: «Él será como un asno montés, un hombre cuya mano estará contra todos, y las manos de todos estarán contra él. Y habitará frente a todos sus hermanos» (Génesis, 16: 12). Más tarde, Sara da a luz a un hijo, Isaac. Cuando Isaac es destetado, sus padres dan una fiesta y Sara ve a Ismael burlarse de su hermano pequeño, de modo que Sara le dice a Abraham: «Echa a esta sierva y a su hijo, pues el hijo de esta sierva no ha de heredar junto con mi hijo, con Isaac» (21: 10). Dios exhorta a Abraham a obedecer a su esposa y lo consuela anunciándole que «también del hijo de la sierva haré una nación» (21: 13).

Cuando Jerónimo, que vivió en Jerusalén entre los siglos IV y V, escribió sus comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento, explicó que los descendientes de Ismael, cuyo nombre correcto era *ismaelitas* y *agarenos,* «ahora se llaman *sarracenos,* usurpando injustamente el nombre de Sara y presentándose así como nacidos de una mujer libre». Jerónimo establece aquí un vínculo entre la historia bíblica de Ismael y sus descendientes y la etnografía greco-romana concerniente a los sarracenos, relacionándola más particularmente con las tradiciones que pueden encontrarse en la obra de Ptolomeo (en su *Geografía,* hacia el año 150) y Amiano Marcelino (mediados del siglo IV). El cronista del siglo IV Eusebio, que es una de las principales fuentes de Jerónimo, menciona a los Σαρακηνοί (los *sarakenoi,* los sarracenos) en varias de sus obras, identificándolos como descendientes de Ismael. El nombre no tiene nada que ver etimológicamente con Sara, y los árabes no se referían a sí mismos como *sarracenos*. A principios del siglo V, dos centurias antes de la Hégira, Jerónimo dibuja una imagen sorprendente de la barbarie sarracena: Dios y su ángel predijeron la ferocidad y hostilidad de los ismaelitas, que hunde sus raíces en la historia sagrada de la familia de Abraham.

Los autores latinos de la Edad Media tuvieron el mismo reflejo ante las conquistas «sarracenas» de vastas áreas del antiguo Imperio romano. Escribiendo desde una abadía en Northumbria alrededor del año 730, Beda retomó el comentario de Jerónimo sobre el Génesis 16: 12, para a continuación agregar: «Ahora su mano está realmente contra todos, porque los sarracenos han conquistado toda África, la mayor parte de Asia y parte de Europa». Para Jerónimo y Beda, las palabras del ángel a Agar resultaban esenciales para comprender no solo la historia bíblica, sino también las verdades eternas sobre los descendientes de Ismael, los sarracenos, cuya ferocidad había sido anunciada patentemente por el mensajero divino: es una característica inmutable de un pueblo claramente identificable. Si para los historiadores modernos (por no hablar de los musulmanes medievales) el surgimiento del islam marca una ruptura evidente en la historia de los «sarracenos», desde la perspectiva de la historia cristiana alimentada por la Biblia, esta transformación es imperceptible: los sarracenos de Beda son esencialmente los mismos que los de Jerónimo. Durante los siglos siguientes, los autores europeos incorporarían a este esquema, sin alterarlo sustancialmente, informaciones dispersas sobre Muhammad (Mahoma) y el islam.

Jerónimo y Beda representaron a los sarracenos como idólatras, una idea que resultaría extrañamente pertinaz en la cultura europea. La popularísima obra de Richard Johnson *Famous Historie of the Seaven Champions of Christendom* [Famosa historia de los siete campeones de la Cristiandad] (1596) narra las aventuras de un san Jorge inglés por los cuatro costados que viaja a Egipto, donde descubre un dragón que se prepara para devorar a Sabra, hija del rey Tolomeo. Mata al monstruo y exhorta a la princesa a «renunciar a [su] Mahoma» para convertirse en cristiana. Ella se declara dispuesta a abandonar su país y sus dioses por amor a él. Jorge destruye entonces los ídolos de «Mahoma» y procede a una conversión masiva de sarracenos, masacrando a aquellos que rechazan el bautismo. Johnson imaginó lo que

podría llamarse una cruzada inglesa. El buen san Jorge, que odia las imágenes y los ídolos, se deleita destruyéndolos y convirtiendo a los idólatras a la Verdadera Fe.

La imagen de los sarracenos como adoradores de ídolos, de los que «Mahoma» (o Mahon, Mahound, etc.) sería el dios supremo, es tratada de forma sorprendente en el siglo XII por poetas, cronistas y hagiógrafos. Por la misma época, un poeta francés anónimo compuso la *Chanson de Roland* [*Cantar de Roldán*], texto fundacional del que sería uno de los principales géneros de la literatura medieval, el cantar de gesta. Su primera versión escrita nos ha llegado en un único manuscrito, hoy conservado en Oxford, que data de mediados del siglo XII. Ahí encontramos a «paganos» que adoran a una tríada de ídolos: Mahoma, Apolo y Termagante.[2] Mientras que a los cronistas de las Cruzadas les interesaban los acontecimientos recientes en Tierra Santa, el *Cantar de Roldán* sitúa su espectacular conflicto en España, enfrentando al ejército franco de Carlomagno contra las hordas sarracenas. Los paganos juran por sus dioses, incluido Mahoma, a quien invocan en la batalla. «El error es pagano y la razón cristiana», proclama Roldán, lanzándose con su caballo a la refriega. El campo de batalla demostrará la verdad del alegato: quienes participan en el combate invocando a Mahoma son derrotados, y los vencedores dan testimonio de su virtud destruyendo los ídolos paganos.

Muhammad (Mahoma), falso profeta e impostor

Para desacreditar al islam, el parlamentario holandés de extrema derecha Geert Wilders, del Partij voor de Vrijheid [Partido por la Libertad] ataca a su profeta tratándolo de «terrorista», «pedófilo» y «psicópata». Wilders no es el primero, ni mucho menos, que moviliza la figura de Muhammad al servicio de la política europea. La controversia de 2005 sobre las caricaturas de Muhammad publicadas en el periódico danés *Jyllands-Posten,* así como el asesinato de los caricaturistas de *Charlie-Hebdo* en París en enero de 2015, han ilustrado la naturaleza explosiva de las opiniones occidentales sobre el profeta Muhammad. Teñida por la historia del colonialismo y orientalismo europeos y por el terrorismo que instrumentaliza al islam como justificación, la controversia ha provocado una avalancha de polémicas y actos de violencia.

Durante siglos, Muhammad (o «Mahoma», como se le llama más frecuentemente) ha estado en el centro del discurso europeo sobre el islam. Para los cronistas de las Cruzadas, a veces era un ídolo de oro adorado por los «sarracenos» y a veces un astuto heresiarca que había realizado falsos milagros para apartar a los árabes del cristianismo. Ambos relatos lo presentaban como la raíz del error sarraceno y legitimaban implícitamente la cruzada destinada a arrebatar Tierra Santa al yugo de los sarracenos. Estas representaciones polémicas mostraron ser tenaces, pues bajo formas ligeramente modificadas proporcionaron el discurso europeo dominante sobre el profeta hasta finales del siglo XVII. En los siglos XIX y XX, variaciones de la imagen de «impostor» de Muhammad hicieron posible defender el colonialismo europeo en tierras

[2] Nombre dado en la Europa medieval a una imaginaria divinidad que se creía que era adorada por los musulmanes [NdT].

musulmanas y alentar el trabajo de los misioneros cristianos. «Mahoma» ocupa un lugar importante y ambivalente en el imaginario europeo. Puede inspirar miedo, disgusto, fascinación o admiración, pero rara vez indiferencia.

En 1409, Laurent de Premierfait, humanista de la corte del rey Carlos VI de Francia, escribió un bosquejo biográfico del «traistre Machomet» (el traidor Mahoma), al que llamó «falso y embustero, profeta y hombre mago». «Machomet» —nos cuenta Laurent de Premierfait— era un comerciante que viajaba con sus camellos por Egipto y Judea, donde charlaba con judíos y cristianos, aprendiendo de ellos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento. Fue a la provincia de «Corozaine»,[3] donde vendió especias y otros bienes a la poderosa y rica «Cadige» (Jadīŷa),[4] quien quedó maravillada por ellos. «Machomet» era un encantador y un hechicero, y eso le permitió convencer a aquella dama «rica» de que él era «el Mesías, es decir el salvador e hijo de Dios, al que los judíos esperan».

«Machomet» empuja a sus seguidores a la guerra, y así los árabes conquistan vastas áreas de Persia y del imperio de Heraclio. Para revelar a los hombres la verdadera naturaleza del «traidor Machomet», Dios le hace tener epilepsia, lo que provoca «la cólera de Cadige». Pero «Machomet» no es hombre que se rinda fácilmente y explica que el arcángel Gabriel vino a hablarle y que cayó cegado por su brillantez. «Machomet» redacta leyes mezclando elementos nuevos con otros extraídos aquí y allá del Antiguo y Nuevo Testamento. Esa mezcla no es otra cosa que el «vil e indigno Alcorán». Tras lo cual —dice Laurent de Premierfact a modo de conclusión— «Machomet» murió y fue directo al infierno. Su «apestosa carroña» se colocó en un cofre de hierro que fue transportado a un templo en La Meca, cuyo techo había sido provisto de imanes. El ataúd quedó así suspendido en el aire, ofreciendo un falso testimonio de la santidad del falso profeta.

El primer autor europeo que había representado al profeta con estos rasgos fue el cronista bizantino Teófanes, que escribió alrededor del año 815 una historia mundial que más tarde (alrededor del 875) tradujo al latín el bibliotecario pontificio Anastasio. Para Teófanes, «Μουάμεδ» (Mouamed), «jefe y falso profeta de los sarracenos», era lo suficientemente importante como para merecer una breve nota biográfica. Teófanes afirma que, inicialmente, los judíos acudieron a él, confundiéndolo con el Mesías que habían esperado durante tanto tiempo. Al verlo comer camello (comida prohibida) entendieron el error que habían cometido, pero algunos, que se quedaron con él por miedo, «le enseñaron cosas ilegales dirigidas contra nosotros los cristianos».

Teófanes relata el matrimonio de «Mouamed» con Jadīŷa y sus viajes a Palestina en busca de escritos de judíos y cristianos. Habla sobre el ataque epiléptico de «Mouamed» y la preocupación de Jadīŷa, a quien «Mouamed» tranquiliza diciéndole: «A menudo tengo la visión de un ángel llamado Gabriel, e incapaz de soportar su vista me desmayo y caigo».

[3] Probablemente, Jorasán, región de Irán [NdT].

[4] Jadīŷa bint Juwaylid, comerciante de la Meca, que fue la primera esposa de Muhammad y la primera musulmana [NdT].

Jadīŷa pide consejo a «un monje que vivía allí, uno de sus amigos (que se había exiliado a causa de su depravada doctrina)». Laurent de Premierfait atribuye a su «Machomet» un acólito cristiano, un sacerdote enemistado con el papa que claramente busca venganza. En última instancia, la figura de este cristiano disidente se inspira en Bahira, monje cristiano que, según diferentes hadices, reconoció al futuro profeta en la persona del joven Muhammad. El monje evocado por Teófanes le declara a Jadīŷa que «Mouamed» es, en efecto, un profeta visitado por el ángel Gabriel, que le envía visiones. A continuación, «Mouamed» promete a todos aquellos que perecen luchando contra el enemigo un paraíso lleno de placeres sensuales: comida, bebida, mujeres, y otras palabras «llenas de libertinaje y estupidez». En el siglo XII, varios autores latinos crearon a partir de esos elementos leyendas pintorescas de Muhammad en verso y prosa, en las que era descrito como un tramposo y un sinvergüenza. Retomadas más tarde por enciclopedistas del siglo XIII como Vincent de Beauvais y Jacques de Voragine, se consolidaron como las biografías europeas clásicas del profeta. Estas leyendas calumniosas fueron reelaboradas y reescritas durante los siglos siguientes por varios autores europeos, incluidos aquellos que tenían acceso a información más seria y en particular a las traducciones latinas del Corán. Jean-Israël de Bry y Jean-Théodore de Bry publicaron así en 1597 *Les actes de Mechmet I Prince des Sarrazins* [Los actos de Mechmet I, príncipe de los sarracenos], que contienen un popurrí de esas tradiciones, complementadas por los primeros grabados que representan las escenas descritas. Su *Vida de Mahoma* está seguida por una serie de profecías sobre el final del dominio otomano.

La última profecía se atribuye al propio Mahoma, quien anuncia que su «ley» *(lex maumetana)* desaparecerá después de mil años, es decir en 1621, explican los autores. Su trabajo tiene por objeto tranquilizar a los lectores (la amenaza otomana desaparecerá en menos de veinticinco años) al tiempo que les inspira un poderoso desprecio por la «ley mahometana». Era necesario evitar —y este era su mensaje tácito— que sus lectores consideraran al islam otomano, que reconocía y toleraba diversas comunidades religiosas, más digno de admiración que de reprobación.

Muhammad reevaluado por la Ilustración: un visionario

Durante la Ilustración se llevó a cabo un reexamen del profeta del islam. Para los republicanos radicales y los deístas, Muhammad se convirtió en un héroe al que podían unir póstumamente a su causa, a pesar de —o quizás más bien debido a— la animosidad que le profesaban las controversias cristianas tradicionales. En las disputas sobre sistemas religiosos y políticos, el islam apareció como un sistema de fe entre otros, ni mejor ni peor que algunas denominaciones cristianas. Algunos tomaron como modelo la tolerancia religiosa del Imperio otomano. Henry Stubbe (1632-1676) escribió en 1671 su *Originall & Progress of Mahometanism* [Origen y desarrollo del mahometismo], en el que presentaba a «Mahomet» como una «persona extraordinaria» con una «gran alma». Lejos de haber corrompido y distorsionado el cristianismo, Mahoma habría intentado devolverlo a su expresión más pura. Stubbe investigó la historia del judaísmo y el cristianismo primitivo y subrayó las fracturas

doctrinales e institucionales y los orígenes paganos de muchos elementos de la práctica y doctrina cristianas.

Jesús nunca afirmó por sí mismo ser Dios y, de hecho, la mayoría de los cristianos primitivos, siendo judíos, no lo consideraban como tal. El cristianismo, afirma Stubbe, había degenerado en una variante de paganismo consagrada a los «tres dioses de la Trinidad» y a una diosa, la Virgen María. Las devociones de las que eran objeto los santos «diferían poco de las de los paganos hacia sus héroes y divinidades menores». Fue en este mundo dominado por un cristianismo dividido, corrompido y sacudido por las guerras entre Bizancio y Persia, donde Muhammad hizo su aparición. Huérfano a los seis años, fue criado por su tío Abū Tālib, quien se aseguró de que su sobrino recibiera una educación sólida y se familiarizara con los principios de las diversas sectas del judaísmo y el cristianismo. Muhammad creció en la estima de sus compatriotas, quienes lo tomaron por profeta. Predicaba la sencillez, vestía ropas de lana tosca y dormía en un colchón de paja en el suelo. Muhammad «compuso sus poemas» en árabe puro, alabando a Dios en su unidad e instando a la gente a adorarlo. Predicó contra los ídolos, provocando la hostilidad de algunos habitantes de la Meca, pero disfrutó de la protección de su tío Abū Tālib. Poco antes de la muerte de este, en el año 622, Muhammad emigró a Medina, donde «construyó una monarquía profética». Allí «escribió en diferentes momentos la mayor parte de su Corán».

Stubbe relata cómo Muhammad movilizó a las gentes de Medina y sus aliados para someter la Meca y el resto de la Península Arábiga. De este modo, «sus seguidores se apegaron más a él y lo amaron más, y aquellos que habían abrazado su religión por miedo persistieron en ella por afecto y concienciación». Stubbe era amigo y admirador de Thomas Hobbes, con quien mantenía una correspondencia permanente. Su Muhammad encaja bien con el modelo de Hobbes del monarca benevolente del *Leviatán,* que aplica los preceptos de una religión simple y natural para imponer la moralidad y hacer respetar la autoridad, sin entregar el poder a una clase de sacerdotes codiciosos. El libro de Stubbe no es un mero ejercicio académico de historia de la religión, sino que es una obra polémica dirigida a la Iglesia anglicana y la monarquía. Como Muhammad, el rey de Inglaterra haría bien en privar a los sacerdotes de su poder y desterrar su doctrina supersticiosa para volver al monoteísmo simple y racional de los primeros cristianos. También sería bueno que permitiera la práctica de diferentes cultos, como hacen los «mahometanos». El trabajo de Stubbe circuló en forma de manuscrito, ya que encontrar un editor en Gran Bretaña habría sido tarea imposible. Pero era conocido por John Toland, George Sale, Henri de Boulainvilliers y otros escritores que dieron al profeta una figura de reformador ilustrado.

Sabemos que, en 1741, Voltaire hizo que Muhammad encarnara el arquetipo de fanático en su obra *El fanatismo o Mahoma el profeta: tragedia.* Lo que es menos conocido es que el filósofo revisó después su opinión, en parte como efecto de la lectura de la traducción inglesa del Corán, realizada por George Sale. En sus *Ensayos sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), Voltaire acusa al Corán de contener «contradicciones», «absurdos» y «anacronismos», pero reconoce que otros pasajes son «sublimes». Su descripción

del mensaje del Corán y de la vida y enseñanzas del profeta presenta en muy gran medida a este último como una especie de personaje bíblico. «¿Por qué Mahoma y sus sucesores, que comenzaron sus conquistas precisamente como los judíos —se pregunta Voltaire— hicieron cosas tan grandes y los judíos tan pequeñas?» (49). Ello se debe a que los judíos permanecieron entre ellos, negándose a mezclarse con las poblaciones conquistadas, mientras que «los árabes tenían un entusiasmo más valiente, una política más generosa y audaz» (49-50). Los árabes son superiores a los judíos, lo que explica su éxito. Muhammad es más grande que Alejandro; se convierte incluso, para Voltaire, en el gran hombre respecto al cual deben medirse los demás, una piedra de toque a la que vuelve repetidamente en sus *Ensayos sobre las costumbres*.

Napoleón Bonaparte se consideraba a sí mismo como un nuevo conquistador y legislador del mundo que seguía los pasos de Muhammad. En su *Memorial de Santa Elena,* Emmanuel de Las Cases relata que Napoleón veía a Muhammad como un estadista y un general modelo que sabía cómo motivar a sus tropas y que, por lo tanto, fue en última instancia un conquistador más exitoso que él mismo, desterrado como estaba en una isla del Atlántico sur azotada por los vientos.

Si Muhammad prometía placeres sensuales a sus fieles es porque era el único mensaje que les resultaba accesible. Lejos de ser motivo de escándalo (como lo había sido para los autores europeos desde el siglo XII), esta manipulación no despertaba en el antiguo emperador sino admiración. Para Johann Wolfgang von Goethe, el propio Napoleón era un «nuevo Mahoma». Goethe se propuso escribir una tragedia sobre el profeta, con la esperanza de dibujar un retrato del gran hombre que corrigiese la injusticia del *Mahoma* de Voltaire. Muchos autores del siglo XIX (como Alphonse de Lamartine o Thomas Carlyle) escribieron biografías que presentaban al profeta como un visionario, un héroe, un legislador para su pueblo. El profeta del islam era presentado como un restaurador del monoteísmo, un legislador moderno, un profeta arquetípico, un estadista admirado: una figura que provocaba debates y desacuerdos, pero que ocupaba un lugar central en la historia cultural, política y religiosa de Europa.

El Corán, familiar y extraño

En su sentido más fundamental, el Corán forma parte de la herencia europea desde que llegó a Europa en el 711, año en que gran parte de la Península Ibérica fue conquistada por los musulmanes. Desde entonces ha sido parte integral de la vida de los europeos musulmanes. Para los lectores europeos cristianos, el Corán presentaba una inquietante familiaridad y, a la vez, resultaba profundamente extraño. Encontramos una buena muestra de ello en la reacción de Riccoldo da Montecroce, un dominico de Florencia que viajó a Bagdad a finales del siglo XIII para aprender árabe, estudiar el Corán y (eso esperaba) convertir a los musulmanes al cristianismo. Admiró la belleza de la ciudad y quedó encantado con la cálida y benevolente acogida que le dispensaron los eruditos musulmanes, pero no logró convencer a ninguno de ellos. Relata cómo, mientras estudiaba el Corán, se asombró de que Dios permitiera (e incluso pareciera perdonar) sus «blasfemias». A saber, que Jesús era humano en esencia y no divino,

que de hecho era un musulmán que nunca había pretendido ser Dios, que los apóstoles, Abraham y otras figuras bíblicas eran todos musulmanes. Esta lectura diferente de la historia sagrada fue muy desconcertante para Riccoldo y otros cristianos.

La primera traducción latina del Corán —de hecho, su primera traducción— fue realizada por Robert de Ketton en 1143. El objetivo de esta empresa, como varias otras posteriores, fue proporcionar documentación esencial para refutar el islam, considerado como una versión herética y desviada del cristianismo. Robert y sus colaboradores agregaron notas en los márgenes del manuscrito para guiar al lector, destacando pasajes que no podían dejar de ser particularmente escandalosos para los lectores cristianos. Estos eran constantemente invitados a percibir la «locura», la «impiedad», el «ridículo», la «estupidez», la «mentira» y la «blasfemia» en el texto que leían.

Estas anotaciones presentan las tradiciones musulmanas sobre Jesús y la Virgen como «fábulas monstruosas e inauditas». Para los anotadores, el diablo y Muhammad su discípulo son los autores de esta herejía. Acusan a este último de amar demasiado a las mujeres y de explotar la lujuria de los sarracenos prometiéndoles huríes en el paraíso. Sin embargo, no todos estos comentarios marginales son hostiles. Al contrario, algunos se refieren a pasajes que se están conformes con la Biblia. Hay muchos *nota* («nótese») neutrales y ocasionales *bene dictum* («bien dicho»).

Paradójicamente, Robert de Ketton tuvo buen cuidado de traducir el texto a un latín elegante (aunque a veces enrevesado), digno de un texto sagrado. Otros eruditos de la Edad Media y el Renacimiento tradujeron el Corán al latín para combatir los «errores de Mahoma», pero, en general, todos se esforzaron por ofrecer traducciones honestas y fieles del libro sagrado del islam. Cuando se les escapaba el sentido del texto, tuvieron el mismo reflejo que los lectores musulmanes: consultar la obra de los exégetas coránicos. El Corán en latín es a la vez la seudorrevelación de una religión enemiga y un texto canónico traducido, copiado y comentado con el mayor cuidado por eruditos de notable rigor. Desagrada y provoca rechazo al mismo tiempo que fascina y atrae. De hecho, si algunos criticaban el «Alcorán» y a «Mahoma», su presunto autor, otros lo cribaron en busca de una prueba positiva de la verdad del cristianismo. Así, un tratado del siglo XIII escrito en el Oriente latino, *De statu sarracenorum* [Del reino de los sarracenos], subrayaba los puntos en común entre el cristianismo y el islam, destacaba las alabanzas coránicas a Jesús y María y daba lugar a tranquilizadoras predicciones sobre la inminente y masiva conversión de los musulmanes al cristianismo. Con un espíritu comparable pero de una manera mucho más sistemática, Nicolás de Cusa escribió su *Cribratio Alkorani* (La criba del Corán, 1461), buscando en este texto sagrado islámico la confirmación de la verdad cristiana, a la vez que minimizaba su rechazo a doctrinas cristianas tan capitales como la encarnación y la resurrección.

En 1542, el ayuntamiento de Basilea encarceló a Theodor Bibliander por haberse dedicado a imprimir, en latín, una recopilación de textos sobre el islam en la que se incluía la traducción del Corán de Robert de Ketton. Los padres de la ciudad consideraron peligroso publicar las

«fábulas y herejías» de Muhammad. Fue necesaria la intervención del mismísimo Martín Lutero para convencer a los consejeros de que liberaran a su prisionero y le permitieran publicar el Corán. Lutero creía que la mejor arma contra los turcos era permitir que todos se convencieran de las «mentiras y fábulas» de Muhammad. El Corán se publicó al año siguiente, con un prefacio de Lutero. El volumen de Bibliander contenía no sólo el Corán, sino toda una serie de controvertidos textos medievales y un prefacio del propio Bibliander que relataba la vida y carrera de Muhammad, el «heresiarca». La intención crítica era proclamada de manera elocuente en la portada, que presentaba el *Machumetis Alcoran* [El Corán de Mahoma] como obra de Satanás y del Anticristo, repleta de «doctrinas perversas» y supersticiones. Esta página tranquilizaba sin embargo a los lectores, anunciándoles que también encontrarían en el libro «refutaciones» de esa doctrina por parte de diferentes autores cristianos. La obra, no obstante, se beneficia de un tratamiento muy singular. Se trata en realidad de tres volúmenes grandes y lujosos, adornados con comentarios marginales, que los convierten en el equivalente más cercano a la Biblia de Zúrich de 1543. La aproximación al texto adoptada por Bibliander va más allá de la de un humanista: recopila diferentes versiones manuscritas, ofrece glosas marginales que guían al lector a través del texto y le dan acceso rápidamente a los pasajes que exponen importantes doctrinas musulmanas, de acuerdo o en desacuerdo con el cristianismo protestante de Bibliander. Por lo tanto, su interpretación no es invariablemente polemista y hace que el texto del Corán sea accesible a un número sin precedentes de lectores cristianos europeos.

La ambivalencia y la controversia también acompañarían a la primera traducción al inglés del Corán, publicada en abril de 1649, tres meses después de la decapitación del rey Carlos I durante la guerra civil inglesa. Las autoridades arrestaron al impresor, confiscaron las copias impresas y celebraron una audiencia que finalmente exculpó a todos los implicados y permitió la publicación. Alexander Ross, el traductor, escribió un prefacio que justificaba la publicación del Corán al tiempo que criticaba, de forma implícita, a los nuevos gobernantes de Inglaterra. Un texto tan «burdo» y tan «incongruente», aseguraba, no corría el riesgo de seducir a los ingleses más que a otros europeos. ¿Por qué las autoridades de Cromwell buscarían impedir su publicación? Ross, obviamente, no puede criticarlas de forma abierta, pero no oculta el fondo de su pensamiento, dando a entender que la sociedad inglesa está amenazada por aquellos que ya no siguen el Evangelio y cuya conducta revela «inestabilidad en la religión». Esto es, los turcos, pero también los cromwellianos que habían dado muerte al rey y atacado a la Iglesia. Más tarde, los escritores monárquicos compararían a Cromwell con Muhammad y criticarían ácidamente al gobierno que había permitido, como prueba de su impiedad, la publicación del «Alcorán turco». Los parlamentaristas les pagaron con la misma moneda: Andrew Marvell condenaba a los monárquicos, considerando sus voces airadas como «profecías dignas de figurar en el Alcorán».

El Corán bajo el escrutinio de la crítica científica

En 1738, Voltaire escribió a su amigo Nicolas-Claude Thieriot que un diablo inglés había hecho una traducción muy hermosa del sagrado Alcorán. La traducción inglesa del Corán de George Sale se había publicado en Londres en 1734. Voltaire no fue el único lector atento del Corán de Sale; también podemos citar a Rousseau, Jefferson y Goethe. El Corán de Sale fue un monumento a la erudición del Siglo de las Luces. Inspirándose en las obras más recientes de los orientalistas, así como en las tradiciones del republicanismo radical inglés (y más particularmente, en Henry Stubbe y John Toland), su traducción del Corán fue la primera en una lengua europea que no se presentó como una refutación del islam o una denuncia de los errores de los turcos. Sale introduce su traducción con un «discurso preliminar» de 187 páginas desprovisto de toda denigración y de toda polémica: es una presentación erudita de la vida de Muhammad, de la estructura del Corán, un análisis de la doctrina coránica y una exposición histórica de la aparición y expansión del islam.

Goethe también leyó y apreció el Corán de Sale. David Friedrich Megerlin publicó en 1772 una traducción al alemán de *Die türkische Bibel, oder des Korans* [La Biblia turca o Corán] que describió como «el libro de mentiras de Mahoma». Goethe lo reseñó mordazmente, calificando esta traducción de «producción miserable» y expresando el deseo de encontrar un traductor capaz de leer el Corán «en una tienda», bajo «cielos orientales», y de hacer justicia a las sensibilidades de los poetas y profetas. Mientras algunos lectores cristianos continuaban anatematizando el Corán, otros cada vez más numerosos comenzaron a verlo como un importante texto poético y cultural, digno de respeto e interés. El estudio orientalista del Corán en el siglo XIX, que se realizó principalmente en alemán, jugó un papel esencial en la «secularización» del libro sagrado del islam, que fue analizado como documento histórico y literario, sujeto al mismo tipo de crítica textual que los eruditos bíblicos aplicaban entonces a la Biblia.

Abraham Geiger (1810-1874) fue un destacado estudioso del movimiento Wissenschaft des Judentums (Estudios judíos). En 1833, mientras estudiaba en Bonn, escribió un excelente ensayo titulado *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* [¿Qué tomó Muhammad del judaísmo?]. Como sugiere el título, Geiger, al igual que los primeros polemistas judíos y cristianos, consideró que Muhammad, autor del Corán, se había basado en fuentes judías y cristianas. Pero para Geiger, lejos de ser un impostor, Muhammad estaba convencido de su misión como reformador. Inspirado por maestros judíos, transmitió a los árabes versiones (a veces modificadas) de relatos y leyes bíblicas. Geiger trató de mostrar que el Corán deriva en gran medida del judaísmo rabínico y refleja lo que Muhammad había aprendido de sus maestros judíos fieles a la Torá, la Mishná y el Talmud. El islam sería, por tanto, una forma de judaísmo más fiel al espíritu y la ley de Moisés que el cristianismo.

El ensayo de Geiger fue bien acogido por otros estudiosos del islam. En efecto, prefiguraba nuevas orientaciones en el estudio del Corán y, más en general, de la religión comparada. Gustav Weil, compañero de estudios de Geiger en Heidelberg, aplicó como él la metodología

de la crítica bíblica al texto del Corán. Sin embargo, su aproximación al texto revelaba más simpatía y madurez que la de Geiger: Weil resituaba el Corán en un contexto más general de la historia textual judía, cristiana y árabe preislámica. Su escrupulosa atención al lenguaje y estructura de las azoras es, en muchos sentidos, la base de los estudios coránicos europeos modernos. Theodor Nöldeke explotó los métodos y las intuiciones de Weil en su *Geschichte des Qorāns* [Historia del Corán] (1860), una obra que sigue siendo indispensable para los especialistas del Corán.

Estos intelectuales se tomaron en serio el islam y el Corán, sometiendo a este último al mismo tipo de crítica textual rigurosa que aplicaron para comprender la Biblia y el Talmud. Además, algunos de estos especialistas colaboraron y mantuvieron correspondencia con reformistas y exégetas musulmanes de idéntica sensibilidad. De hecho, a partir de mediados del siglo XIX resulta imposible separar la investigación «musulmana» y la investigación «occidental» sobre el islam, porque se fusionaron en gran medida en una investigación académica globalizada. La investigación europea sobre el Corán llevada a cabo en el siglo XXI, especialmente en Berlín y París, reúne a académicos de todo el mundo y se basa en siglos de concienzudo estudio textual por parte tanto de musulmanes como de no musulmanes.

Al-Ándalus imaginado

En su serie *Quinteto del islam* (1992-2010), el ensayista y novelista inglés Tariq Ali pinta una serie de retratos evocadores de interacciones entre judíos, cristianos y musulmanes en el mundo mediterráneo de la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna. Cada novela describe un momento de tensión entre las culturas del humanismo y la tolerancia (en las que florece la vida intelectual y donde judíos, cristianos y musulmanes son vecinos y amigos) e intensas olas de intolerancia: en Egipto y Siria en el siglo XII (*El libro de Saladino,* 1999), en el ocaso del Imperio otomano (*La mujer de piedra,* 2001) o en la Sicilia normanda en el siglo XII (*Un sultán en Palermo,* 2005). La primera novela de la serie, *A la sombra del granado* (1992), que se desarrolla en Granada en los albores del siglo XVI, se abre con una quema de manuscritos árabes ordenada por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, un signo de mal agüero que evoca el final de la civilización andalusí. Ante las crecientes persecuciones por parte de sus nuevos soberanos castellanos, los lugareños musulmanes entienden que si quieren escapar de la suerte de sus vecinos judíos, expulsados en 1492, deben elegir entre el exilio voluntario, la conversión o la rebelión.

Conscientemente o no, Ali se hace eco de la imagen creada ciento setenta años antes por Heinrich Heine en su obra de teatro *Almansor* (1823), que se desarrolla en la Alhambra del siglo XVI y en la que trata, de forma teatral, la oposición entre un islam tolerante y un cristianismo sectario. Los protagonistas son los musulmanes víctimas de las crecientes persecuciones por parte de sus nuevos señores cristianos. Un personaje se lamenta: «En el minarete, donde el muecín llamaba a los fieles a rezar, se oyen ahora las campanas cristianas, con su melancólico repiqueteo. A sus pies, donde los creyentes cantaban sin cesar las palabras del profeta, unos monjes con cabezas calvas muestran el insípido prodigio de su misa». El

personaje principal, Almansor, le cuenta a su amigo Hassan que «Jiménez el Terrible» ha quemado el Corán en Granada. Hassan le replica: «Es solo un preludio: donde se queman libros, se acaba quemando a hombres».

Numerosos autores de los siglos XX y XXI describen al islam medieval, y más en particular a al-Ándalus (pero también Bagdad y el Imperio otomano), como un remanso de tolerancia en un universo de violencia. Hallamos la misma imagen durante la Ilustración, en autores como Sale o Voltaire. Según este último, Saladino[5] «nunca persiguió a nadie por su religión; fue al mismo tiempo humano, conquistador y filósofo». Al tratar con clemencia a los prisioneros, dar limosna a los pobres (cristianos, judíos o musulmanes), permitirles a todos celebrar cultos en sus lugares sagrados, firmar y respetar estrictamente los tratados de paz que sus adversarios cristianos se apresuraron a violar, Saladino era, para Voltaire, el ejemplo mismo de monarca ilustrado. El filósofo dibuja un retrato similar del sobrino de Saladino, al-Kāmil, que escucha perplejo el sermón misionero de un fanático italiano con pies desnudos, Francisco de Asís.

En una Europa desgarrada por divisiones sectarias, marcada por la violencia religiosa y las persecuciones patrocinadas por el Estado contra las minorías religiosas, algunos hacían de la tolerancia musulmana idealizada un modelo para la política europea. Martín Lutero se esforzó por hacer entrar en razón a los alemanes que admiraban a los musulmanes por su piedad y justicia y preferían el gobierno del sultán a la opresión de sus compatriotas. «Puesto que ahora —escribió en 1530— tenemos al turco y su religión a la puerta de nuestra casa, debemos advertir a nuestro pueblo, no sea que, conmovido por el esplendor de la religión turca y la apariencia exterior de sus costumbres, u ofendido por la débil demostración o la deformación de nuestras costumbres, reniegue de su Cristo y siga a Mahoma».

En los siglos XVI y XVII, viajeros y prisioneros que regresaban a sus hogares consignaron sus impresiones de Argel, Salé o Constantinopla. Esas imágenes eran dispares: algunos insistían en las penurias sufridas por quienes eran privados de su libertad, forzados trabajar en condiciones difíciles y a menudo degradantes, siendo denigrados (y a veces literalmente escupidos) por turcos o árabes. Pero al mismo tiempo, muchos de estos viajeros quedaron impresionados por el refinamiento y la riqueza que habían visto y expresaron su admiración por la tolerancia de la que era objeto la mezcolanza de comunidades judías, cristianas y musulmanas, que hablaban todas las lenguas imaginables. Hubo también viajeros que anotaron que algunos de los europeos que habían recuperado su libertad (o habían llegado por su propia voluntad) no pedían sino quedarse, y desarrollaban carreras exitosas en el ejército y la administración otomanos. De hecho, los otomanos y sus aliados parecían ofrecer mejores oportunidades de progreso y enriquecimiento que muchas sociedades europeas. El mundo otomano inspiraba cierto malestar porque era una tierra legendaria de riqueza, cultura y opulencia. La civilización supuestamente hedonista de los turcos era denunciada por

[5] Salāh al-Dīn al-Ayyūbī, Saladino para los europeos (1137-1193). Sultán de Egipto y Siria que derrotó a los cruzados y cuya fama fue enorme tanto en la historia araboislámica como en la europea [NdT].

quienes temían que sedujera a europeos, hombres y mujeres, e incluso a aquellos que, sin abandonar su tierra, podían ser incitados a consumir productos otomanos, como el café.

Los filósofos de la Ilustración tomaron como modelo la tolerancia religiosa del Imperio otomano. En 1763, Voltaire publicó el *Catecismo del hombre honrado*. Este librito toma la forma de un diálogo entre un monje griego y un «hombre honrado» que se encuentran en una calle de Alepo. El monje le pregunta al hombre honesto sobre su religión. Él responde: «Yo adoro a Dios, trato de ser justo y trato de educarme». No oculta su mala opinión tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Dios se ha mostrado incapaz de poner fin a las disputas de las sectas cristianas. En Europa, los cristianos se persiguen y se matan unos a otros, dice el hombre honrado, a lo que el monje responde que odia las persecuciones y da gracias al Cielo porque «los turcos, bajo los cuales vivo en paz, no persiguen a nadie». «¡Ah! ¡Ojalá todos los pueblos de Europa sigan el ejemplo de los turcos!», exclama entonces el hombre honrado. El objetivo de Voltaire, aquí como en todas partes, es *aplastar al infame,* y más particularmente las políticas y doctrinas violentas, represivas e irracionales de la Iglesia católica. Esta había convertido al islam y a Muhammad la antítesis del cristianismo y de Jesús. Pero este último, un judío circuncidado que respetaba la *kashrut* y que fue ejecutado como un vil criminal, no se parecía en nada a los cristianos que renunciaron a las leyes judías que él mismo respetaba. Muhammad, por el contrario, gozaba del favor divino, como lo demuestran sus victorias militares, y estableció una ley que aún siguen los musulmanes de todo el mundo.

En el siglo XIX, cierto número de judíos reformistas en Europa central volvieron sus ojos hacia la España musulmana medieval, que habría permitido el florecimiento de una «edad de oro» de las letras y la cultura judías. Los poemas y novelas de Heinrich Heine y de toda una generación de judíos asquenazíes reformados ilustran esta tendencia: sueñan con transformarse a sí mismos y a sus correligionarios en sefardíes refinados, elegantes y cultos. Nada refleja con más elocuencia esta imagen de al-Ándalus que la colección de sinagogas de estilo neoislámico construidas a lo largo de toda Europa central en el siglo XIX. La emancipación legal de los judíos les permitió, entre otras cosas, comprar tierras y construir sinagogas que no solo sirvieron como lugares de culto para comunidades en crecimiento, sino que también simbolizaron con fuerza su nuevo lugar en la sociedad europea. Si muchas sinagogas se construyeron en estilos «cristianos», diferenciándose de las iglesias solo por sus elementos decorativos, varias comunidades judías reformadas eligieron el estilo neoislámico. En Leipzig (1855), Viena (1858), Budapest (1859), Berlín (1866) y otros lugares, se crearon sinagogas suntuosas, embellecidas con cúpulas, arcos de herradura, lacerías de estuco labrado y torres que evocan minaretes. La sinagoga de Budapest sigue en pie en Pest, en la calle Dohány; la mayoría de las demás sinagogas neoislámicas fueron destruidas por los nazis.

En la Europa a finales del siglo XX y principios del XXI, la idealización de la *convivencia*[6] o coexistencia pacífica de diferentes denominaciones bajo una benevolente dominación musulmana ha sido movilizada al servicio de diferentes fines retóricos. Para los políticos españoles posfranquistas, la idea de *convivencia* ofreció un poderoso contrapunto a la *leyenda negra*[7] que asociaba España a la Inquisición y al fanatismo. De repente, la historia de España parecía tener un modelo que ofrecer a Europa: el de la integración pacífica y la diversidad religiosa y étnica. La *convivencia* aportó a las autoridades regionales y locales de Andalucía o Toledo una imagen positiva de sí mismos, capaz de inspirar orgullo cívico y atraer a turistas. En otros lugares, el modelo de la *convivencia* ha sido útil para quienes desean hacer valer —en oposición a la vez a los extremismos islámicos y a los nacionalismos europeos de derechas— que el islam es una religión y una cultura de tolerancia.

La presencia y visibilidad del islam han suscitado controversias en la Europa de los siglos XX y XXI: debates sobre la construcción de mezquitas y minaretes, sobre el uso del pañuelo o el velo, sobre los menús *halal* en los comedores escolares, etc. Estos debates pueden generar islamofobia («el islam es incompatible con los valores republicanos»), islamofilia («el islam es una religión de tolerancia»), así como reacciones más matizadas o ambiguas. Ya sea que se considere al islam como extraño a Europa o como parte integrante de la cultura europea, siempre se acaba hablando de él cuando se intenta definir Europa.

[6] En castellano en el original [NdT].
[7] En castellano en el original [NdT].

Bibliografía

ALI, Kecia, *The Lives of Muhammad,* Cambridge, Harvard University Press, 2014.

ARKOUN, Mohamed (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours,* Paris, Albin Michel, 2006.

BURMAN, Thomas, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

EFRON, John, *German Jewry and the Allure of the Sephardic,* Princeton, Princeton University Press, 2016.

ELMARSAFY, Ziad, *The Enlightenment Qur'ān: The Politics of Translation and the Construction of Islam,* Oxford, Oneworld, 2009.

GÖLE, Nilüfer, *Musulmans au quotidien: Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam,* Paris, La Découverte, 2015.

GRUBER, Christiane y Shalem AVINOAM (dir.), *The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation,* Berlin, De Gruyter, 2014.

HORDEN, Peregrine y Nicholas PURCELL, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History,* Oxford, Blackwell, 2000.

LAURENS, Henry, John TOLAN y Gilles VEINSTEIN, *L'Europe et l'islam. Quinze siècles d'histoire,* Paris, Odile Jacob, 2009.

MOURAD, Suleiman *La Mosaïque de l'islam*, Paris, Fayard, 2016 [ed. española: *El mosaico del islam. Una conversación con Perry Anderson,* Tres Cantos, Siglo XXI, 2018].

NEUWIRTH, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang,* Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010.

SILVERSTEIN, Adam y Guy STROUMSA (dir.), *The Oxford Handbook of Abrahamic Religions,* Oxford, Oxford University Press, 2015.

THOMAS, David *et al.* (dir.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History,* 7 vol., Leyde, Brill, 2009-2015.